Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/ Vol. 55, No. 2: Issue 133, Summer 2023, p.167-190

Online ISSN: 2538-3892 Print ISSN: 2008-9139

Receive Date: 31-05-2021 Revise Date: 06-08-2021 Accept Date: 03-11-2021

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2021.70738.1122 Article type: Original

How ʿAllāmih Ḥillī faced Akhbār-i Āḥād

Dr. Hamed Mostafavi Fard, Assistant Professor of ValiAsr University, Rafsanjan (Corresponding author)

Email: h.mostafavifard@vru.ac.ir

Dr. Mahdi Ebadi, Assistant Professor of Shahrood University of Medical Sciences

Abstract

The school of Mutikallimān – theologians – (Baghdad) lost its effectiveness over time due to the loss of the first books and works, and this inefficiency showed itself more with the emergence of a wave of Shādh fatwās (exceptional rulings) in the jurisprudence of ʾIbn Idrīs Hillī. Additionally, Shīʿa jurisprudence was criticized by the opponents due to its simplicity, and therefore the raging wave of opposition to Khabar-i Vāḥid gradually subsided and the theory of the authenticity of Khabar-i Vāḥid was proposed by ʿAllāmih Ḥillī. ʿAllāmih Ḥillī, unlike his predecessors, established various arguments about the authenticity of Khabar-i Vāḥid, and following the theory of the authenticity of Khabar-i Vāḥid, the discussion of the narrators' conditions also became relevant and important, and the dual-centered division of traditions was replaced by Tanwīʿ-i rubāʿī (four-fold diversification).

Among these four types, ʿAllāmih considered the Muvaththaq as lacking in authenticity due to the requirement of faith and considered only the Ṣiḥāḥ and the Ḥassān as accepted. But on the other hand, he offered solutions to bring himself closer to the early companions in practice and to authenticate the narrations which are not Ḥassān or Ṣiḥāḥ, and the theory of ʾInjibār (compensation) was the most important tool to achieve this

Key words: School of Ḥillī, ʿAllāmih Ḥillī, Khabar-i Vāḥid, Tanwīʿ-i rubāʿī, ʾInjibār theory.

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/

سال ۵۵ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۳۳ - تابستان ۱۴۰۲، ص ۱۹۰ - ۱۶۷

شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۳۸۹۲

شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۵/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۱۰

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2021.70738.1122

نوع مقاله :پژوهشی

چگونگی مواجهۀ علامه حلی با اخبار آحاد

دکتر حامد مصطفوی فرد(نویسنده مسئول)

استادیار دانشگاه ولی‌عصر (عج) رفسنجان

Email: h.mostafavifard@vru.ac.ir

دکتر مهدی عبادی

استادیار دانشگاه علوم پزشکی شاهرود

چکیده

مکتب متکلمان (بغداد) به‌دلیل ازدست‌رفتن اصول و مصنفاتِ نخستین، در گذر زمان کارآمدی خود را از دست داد و این ناکارآمدی با ظهور موجی از فتاوای شاذ در فقاهت ابن‌ادریس حلی خود را بیشتر نشان داد. از سوی دیگر، فقه شیعه به‌دلیل بساطت، مورد طعن مخالفان بود؛ ازاین‌رو به‌تدریج موج خروشان مخالفت با خبر واحد فروکش کرد و نظریۀ حجیت خبر واحد از سوی علامه حلی مطرح شد. علامه حلی برخلافِ پیشینیان، ادلۀ گوناگونی را بر حجیت اخبار آحاد اقامه کرد و به‌دنبال طرح‌ریزی نظریۀ حجیت اخبار آحاد، بحث شرایط راویان نیز موضوعیت پیدا کرد و تقسیم‌بندی دوگانه‌محورِ احادیث، جای خود را به تنویع رباعی داد. علامه از میان این اقسام چهارگانه به‌دلیل اشتراط ایمان، موثقات را فاقد حجیت دانست و فقط صحاح و حسان را تلقی به قبول کرد؛ اما از سوی دیگر، راهکارهایی ارائه داد تا در عمل خود را به قدمای اصحاب نزدیک کند و بر تن روایات غیرصحاح و حسان، لباس صحت بپوشاند و نظریۀ انجبار مهم‌ترین ابزار برای تحقق این امر بود.

واژگان کلیدی: مکتب حله، علامه حلی، خبر واحد، تنویع رباعی، نظریۀ انجبار.

مقدمه

جمال‌الدین ابومنصور حسن‌بن‌یوسف‌بن‌علی‌بن‌مطهر حلی (م۷۲۶)، مشهور به علامه حلی، مجتهدی حکیم، متکلمی رجالی، مفسری محدث و ادیب و شاعر است و می‌توان گفت: در علوم رسمیِ حوزه در آن زمان هیچ علمی نبود، مگر اینکه علامه در آن زمینه کتاب نوشته است. وی در هنگام وفات محقق حلـی، حداکثر ۲۸سال سن داشت که ریاست مذهب امامیه را به‌عهده گرفت. مقام علمیِ او تاحـدی توسـط همـۀ امامیه تأیید شده است که او را علامه (علی‌الإطلاق) لقب داده‌اند و هیچ‌کس در هیچ زمانی چنـین لقبـی را که محل اتفاق تمامی علما باشد به دست نیاورده است، تا آن زمان هیچ‌کس به لقب آیت‌الله مفتخـر نشـده بود که این لقب به ایشان داده شد. وی از محضر اساتیدی همچون شیخ سدیدالدین حلـی (پـدر علامـه)، محقـق حلـی (دایـی علامـه)، خواجـه نصـیرالدین طوسـی، ابن‌میـثم بحرانـی (شـارح نهـج البلاغـة)، علی‌بن‌طاوس، احمدبن‌طاوس و... بهره برد و شاگردان برجسته‌ای نیز مثل فخرالمحققین (فرزنـد علامـه)، قطب‌الدین رازی و... تربیت کرد.

یکی از کارهای مهم ایشان، رواج اجتهاد بود و شیوۀ اجتهادی که وی رونق داد همواره در حال تکامـل بود و عالمان بعد از او در راه اعتلای آن کوشیده‌اند. اجتهادی که پیش از علامه حلی رواج داشت، مبتنی بر نظریـۀ عـدم‌حجیت اخبـار آحـاد بـود. شـیخ مفیـد (م۴۱۳) و سیدمرتضـی (م۴۳۶) مکتبـی را در شـیعه پایه‌گذاری کردند که اخبار آحاد را فاقد حجیت می‌دانستند و بر پذیرش اخبار متـواتر و محفـوف بـه قـرائن تأکید داشتند و عالمان بعد از این دو نیز تا زمان ظهور علامه حلی بر این رویه اصرار ورزیدند.[۱] اما مکتبـی که شیخ مفید و سیدمرتضی بنا نهاده بودند، به‌مرورِ زمان کارآمدی خود را از دسـت داد و پاسـخ‌گوی نیـاز زمانه نبود. شواهدی این امر را تأیید می‌کند، از جمله:

أ. ازمیان‌رفتن شرط تواتر و احتفاف به قرائن به‌دلیل ازدست‌رفتن اصـول و مصـنفات نخسـتین در گـذر زمان.[۲]

ب. ظهور آرای شاذ در فتاوای ابن‌ادریس حلی به‌عنوان آخرین حلقۀ مکتب متکلمان. اگر نظام فقـاهتی مبتنی بر قرائن بنا شده باشد، طبیعی است که با ازدسـت‌رفتن قـرائن از یـک سـو و اصـرار بـر همـین مـدل اعتبارسنجیِ احادیث از سوی دیگر، شاهد ورود موجی از فتاوای شاذ فقهـی بـه درون گفتمـان فقـه امامیـه باشیم. ابن‌ادریس از سویی در شرایطی می‌زیست که دستیابی به قرائن بسیار دشـوار بـود و از سـوی دیگـر، پایبندیِ زیادی به این مدل ارزیابی سنت داشت و لذا ثمرۀ این امر سـبب شـد کـه وی بسـیاری از اخبـار را

۱. مصطفوی‌فرد، طباطبایی، رئیسیان، «چگونگی مواجهۀ شیخ طوسی با گفتمان مفید و مرتضی در مسئلۀ «حجیت خبر واحد»»، ۱۳۵تا۱۵۹.
۲. ابن‌شهید ثانی، منتقی الجمان، ۱٤/۱؛ شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ۲٦۹؛ جزائری، منبع الحیاه، ٥٤.

به‌دلیل خبر واحدبودن و نبودن علم‌آوری کنار گذاشت و این‌گونه شاهد ظهور آرائی شاذ در فقاهت ایشان هستیم.

ج. طعن مخالفان به‌دلیل بساطت فقه شیعه، فقاهتی که شیخ مفید و سیدمرتضی آن را بنا کردند، نسبت به فقاهت متأخران بساطتی دوچندان داشت. مهم‌ترین دلیل این مطلب قول به عدم‌حجیت اخبار آحاد و روی‌آوردن به دیگر ادله همچون اجماع، عقل و اصول عملیه است.[۱] این امر از یک سو، جواب‌گوی نیازهای فقهی امامیه نبود و از سوی دیگر، زمینهٔ طعن مخالفان شیعه را فراهم کرده بود.[۲] این طعنه‌ها سبب شد تا پس از ابن‌ادریس، موج خروشان مخالفت با خبر واحد به‌تدریج فروکش کند. اهل‌سنت با استفاده از قیاس و استحسان، کتاب‌های مبسوط فقهی نگاشته بودند، فقهای شیعه نیز به‌شدت احتیاط را رعایت می‌کردند که در فتاوای خود از اجتهاد به رأی و تکیه بر معقولات دوری کنند. این امر، فقه شیعه را مختصر کرده و زمینهٔ طعن بر شیعه را فراهم آورده بود و فقیهان را بر آن داشت تا درصدد یافتن راه‌حلی برای گسترش فقه شیعه برآیند و لذا نظریهٔ حجیت خبر واحد از سوی علامه حلی مطرح شد.

باید توجه داشت که اصولیان و اخباریان هرگز نمی‌توانستند توسعهٔ فقه شیعه را با روی‌آوردن به قیاس و استحسان رقم بزنند؛ چراکه شیعه خصومتی دیرینه با این امر داشت، البته در مواجهه با خبر واحد وضع به‌گونهٔ دیگری بود؛ زیرا جریان اهل حدیث شیعه، پیش‌تر پایبندی خود را به اخبار آحاد حتی در اعتقادات نشان داده بودند و لذا این رویکرد، بی‌سابقه و بدعتی در درون گفتمان تشیع به شمار نمی‌رفت و از سوی دیگر، توجه به مباحث سندی و عدالت راویان به‌عنوان مبنای پذیرش و عدم‌پذیرش اخبار آحاد نیز باتوجه‌به نگارش آثار متقدم رجالی از گذشته مدّنظر امامیه بود و شیخ‌الطائفه طوسی نیز گام‌هایی را در این زمینه برداشته بود و مؤیداتی از کتاب و سنت را نیز می‌توان برای تقویت این نظریه یافت و علامه حلی نیز مبتنی بر همین مؤیدات، نظریهٔ خود را طرح‌ریزی کرد.

در این نوشتار، نظریهٔ علامه حلی در مواجهه با اخبار آحاد و نیز ابتکارات و نوآوری‌های وی تبیین و بررسی می‌شود.

۱. حجیت خبر واحد

علامه حلی این‌گونه گزارش می‌دهد که اکثر علما (برخلاف جبایی و جماعتی از متکلمان) قائل‌اند که

---

۱. علم‌الهدی، رسائل الشریف المرتضی، ۳۱۲/۳ و ۲۰/۱.

۲. استرآبادی، الفوائد المدنیة، ۷۷.

تعبد به خبر واحدِ عادل، عقلاً ممکن است،[۱] اما همین قائلان به جواز عقلیِ تعبد به خبر واحد، با هم اختلاف کرده‌اند؛ برخی بر وقوع تعبد به خبر واحد و برخی بر عدم‌وقوع آن قائل‌اند.[۲] وی برخلاف سیدمرتضی و اتباع ایشان، خبر واحد را در شرع حجت می‌داند.[۳] به عقیدۀ وی، ادله منحصر در کتاب، سنت متواتره و اجماع نیست؛ چراکه به اخبار آحاد نیز عمل می‌شود و تخصیص کتاب به اخبار آحاد نیز (آن‌گونه که توهم شده است) ابطال کتاب به شمار نمی‌رود.[٤] بنابراین خبر واحد می‌تواند عموم قرآن را تخصیص بزند،[٥] خصوصاً هنگامی که خبر مستفیض و مشهور باشد و با عمل اکثر اصحاب تقویت شود؛[٦] چراکه این دو، دو دلیل هستند که با هم تعارض دارند و بنابراین برای جمع بین دو دلیل، اخص مقدم می‌شود.[۷]

البته در این زمینه، تعدد راوی نیز شرط نیست. بنابراین، روایت یک نفر عادل نیز پذیرفته می‌شود، اگرچه به ظاهر یا عملِ برخی از صحابه یا اجتهاد یا انتشار تقویت نشود. دلیل این امر نیز دو چیز است: یکی عمل صحابه و دیگری دلالت عموم «إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ».[۸] البته مراد علامه حلی از قبول خبر واحد عادل، تصدیق آن و از رد خبر واحد عادل، تکذیب آن نیست؛ بلکه به‌عقیدۀ ایشان قبول قول عادل واجب است، اگرچه ممکن است دروغ گفته یا اشتباه کرده باشد و همچنین رد قول فاسق واجب است، اگرچه گاهی ممکن است در گفتار خود صادق باشد. بنابراین مراد از خبر مقبول، خبری است که عمل به آن واجب است و مراد از خبر مردود، خبری است که بر ما برای عمل‌کردن به آن تکلیفی نیست.[۹]

علامه حلی در آثار اصولی خود، خصوصاً نهایة الوصول ادلۀ متعددی را برای ثبوت تعبد به خبر واحد ارائه کرده است که عبارت‌اند از:

۱. آیۀ «فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائفه لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ...» که حذر را به‌سبب قول طائفه (که مفید علم نیست) واجب کرده است و وجوب حذر مستلزم وجوب عمل است.

---

۱. علامه حلی، نهایة الوصول، ۳۷۵/۳.
۲. علامه حلی، نهایة الوصول، ۳۸۲/۳.
۳. علامه حلی، مبادی الوصول، ۲۰۳.
٤. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۲۱۳/۹.
٥. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۱۲٦/٤.
٦. علامه حلی، مختلف الشیعة، ٥۲۰/۳.
۷. علامه حلی، مبادی الوصول، ۱٤۳.
۸. علامه حلی، تهذیب الوصول، ۲۳٥؛ علامه حلی، مبادی الوصول، ۲۰۷.
۹. علامه حلی، نهایة الوصول، ٤۱٤/۳.

۲. آیهٔ «إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا».[۱]

۳. سنت متواتر بر قبول خبر واحد: این سنت بر قبول خبر واحد دلالت دارد؛ چراکه پیامبر(ص) فرستادگانش را به‌منظور تعلیم احکام به شهرهای مختلف می‌فرستاد، حال اینکه هریک از این اخبار به حد تواتر نمی‌رسید.

۴. اجماع صحابه بر عمل به خبر واحد

۵. عمل به خبر واحد مقتضی دفع ضرر ظنی است؛ چراکه اخبار عادل از پیامبر(ص) ظن‌آور است و مخالفت با این امر سبب استحقاق عقاب می‌شود و لذا با مخالفت، ظن استحقاق عقاب حاصل می‌شود و عمل به آن مقتضی دفع ضرر مظنون است و دفع ضرر مظنون ضرورتاً واجب است، پس عمل به آن واجب است؛ چراکه عمل به مرجوح (به‌دلیل استحالهٔ ترجیح مرجوح) و نیز عمل به هر دو یا ترک هر دو ممکن نیست.[۲]

۶. آیهٔ «وَ كَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ»

۷. آیهٔ «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَ الْهُدى»

۸. آیهٔ «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ»

۹. آیهٔ «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَداءَ لِلَّهِ»

۱۰. آیهٔ «لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ، يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ»

۱۱. اجماع بر قبول خبر در فتوا و شهادت که به صحتش علم نداریم. همچنین در روایت که سبب تحصیل مصلحت مظنونه یا دفع مفسدهٔ مظنونه می‌شود، بلکه روایت راجع به فتوا، اولیٰ به قبول است؛ زیرا فتوا زمانی جایز است که مفتی دلیلِ حکم را بشنود و کیفیت استدلال به آن را نیز بداند اما روایت، به سماع (یکی از اجزای فتوا) نیاز دارد و لذا اولیٰ به قبول است.

۱۲. احتجاج ابی‌الحسین و جماعتی از معتزله به اینکه عقلا به وجوب عمل به خبر واحد در عقلیات علم دارند و این جایز نیست مگر اینکه علت وجوبش را بدانند...، «و لا علّة لذلک سوی أنّهم ظنّوا بخبر الواحد تفصیل جملة معلومة بالعقل.»

۱۳. صدق واحد در خبرش ممکن است، پس اگر به آن عمل نشود، تارکانِ امر خدای تعالی و رسولش خواهیم بود و این خلاف احتیاط است.

۱۴. اگر حادثه‌ای اتفاق بیفتد و مفتی جز خبر واحد نیابد، پس اگر با آن حکم نکند، حکم این واقعه در

---

۱. علامه حلی، مبادی الوصول، ۲۰۳.

۲. علامه حلی، تهذیب الوصول، ۲۲۹.

شرع تعطیل خواهد بود و این ممتنع است.

۱۵. اگر قبول خبر واحد واجب نباشد، تحقیق بعثت رسول(ص) برای جمیع اهل عصر ناممکن است و تالی به‌دلیل قول «لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ» به اجماع باطل است، پس مقدم نیز مثل آن (باطل) است.[۱]

علامه حلی از این ادله و دیگر ادله (که البته به برخی نیز انتقاداتی وارد می‌کند) این‌گونه نتیجه می‌گیرد که این ادله حکایت از آن دارد که خبر واحد طریقی به‌سوی اثبات حکم در فروع و نیز وجوب بحث و نظر و طلب در اصول است.[۲] البته وی ادله و مستندات هفت‌گانۀ مخالفان را نیز ذکر کرده و به آن‌ها پاسخ داده است.[۳]

نکتۀ مهمی که باید بدان توجه داشت این است که تا پایان قرن هفتم، فُحول امامیه که قائل به نظریۀ حجیت اخبار آحاد بودند، مبانی نظری قوی‌ای در این زمینه نداشتند؛ بلکه این پیروان عدم‌حجیت اخبار آحاد بودند که مستدل، مستند و سازمان‌یافته‌تر از مخالفان خود پا به عرصه گذاشتند و بسیاری از ادله‌ای که امروزه برای اثبات حجیت اخبار آحاد استناد می‌شود، در آن زمان -حتی از دیدگاه طرفداران حجیت اخبار آحاد- چنین معنایی را افاده نمی‌کردند؛ برای نمونه، سیدمرتضی از پیروان نظریۀ عدم‌حجیت اخبار آحاد به ادلۀ متفاوتی از قرآن، عقل و اجماع برای اثبات مدعای خود تمسک می‌جوید. اما در موضع مقابل وی، مهم‌ترین دلیل شیخ طوسی برای اثبات مدعای خود، اجماعِ امامیه است که آن هم شواهد حکایت از حدسی‌بودنِ آن دارند، برخلاف اجماعِ ادعایی سیدمرتضی که حسی است،[۴] حتی محقق حلی نیز با اینکه در معارج الأصول جزء طرفداران نظریۀ حجیت اخبار آحاد است، ادلۀ عقلی و نقلی دال بر حجیت اخبار آحاد (ازجمله آیۀ نفر و نبأ) را نقد کرده است[۵] تا اینکه در سدۀ هشتم علامه حلی ظهور کرد و ادلۀ متعدد عقلی و نقلی‌ای را دال بر حجیت اخبار آحاد ارائه داد. علامه حلی برخلافِ شیخ طوسی که مبنای حجیت اخبار آحاد را بر اجماع امامیه بنا می‌کند، نظریۀ خود را براساس ادلۀ نقلی همچون آیۀ نبأ و... بنا کرد، تفسیری که پیش‌تر توسط علمای امامیه و حتی قائلان به حجیت اخبار آحاد پذیرفته نشده بود و این‌گونه به مقابله با مکتب مفید و مرتضی برخاست که مدعیِ این بودند که هیچ دلیل سمعی‌ای برای پذیرش اخبار آحاد وارد نشده است.

---

۱. علامه حلی، نهایة الوصول، ۳۸۳/۳تا۴۱۰.
۲. علامه حلی، نهایة الوصول، ۴۱۰/۳.
۳. علامه حلی، نهایة الوصول، ۴۱۰/۳ تا ۴۱۳؛ علامه حلی، تهذیب الوصول، ۲۳۰.
٤. حب‌الله، نظریة السنة، ۱٤٦.
۵. محقق حلی، معارج الأصول، ۱٤۵.

۲. شرایط راوی

علامه حلی با بیان وجوب عمل به خبر واحد می‌گوید: هر خبر واحدی مقبول نیست، بلکه خبری پذیرفته است که مجموعه شرایطی (که به راوی و غیر آن بر می‌گردد) در آن جمع شده باشد. اما شرایطی که به راوی بر می‌گردد پنج شرط است که به یک مسئله بر می‌گردد و آن این است که راوی به‌گونه‌ای باشد که اعتقاد به صدق وی بر اعتقاد به کذبش ترجیح داشته باشد[۱] و این پنج شرط عبارت‌اند از: بلوغ، عقل، اسلام، عدل و ضبط.[۲]

أ. عقل: بنابراین به روایت مجنون و کودک غیرممیز اعتنا نمی‌شود و این مطلب اجماعی است.[۳]

ب. بلوغ: روایت کودک ممیز قبول نمی‌شود؛ زیرا روایت فاسق قبول نمی‌شود، پس به‌طریق اولیٰ روایت صبی پذیرفته نمی‌شود؛ چراکه فاسق از خدا می‌ترسد، اما کودک به‌دلیل انتفای تکلیف در حقش از خدا نمی‌ترسد و همچنین ظن به قول او نیز حاصل نمی‌شود و لذا عمل به خبر وی (همچون خبر از امور دنیوی) جایز نیست. از سوی دیگر، کودک اگر ممیز نباشد نمی‌تواند از اشتباه احتراز کند و اعتماد به اخبارش حاصل نمی‌شود و اگر ممیز باشد می‌داند که غیرمکلف است و منعی برای دروغ‌گفتن ندارد و ازاین‌رو از دروغ احتراز نمی‌کند. البته بلوغ در هنگام ادا معتبر است و نه تحمل.[٤]

ج. اسلام: تمامی علما اجماع دارند که روایت کافری که از اهل قبله نیست (هرچند بدانیم که در تعالیم دینش از کذب احتراز می‌کند) قبول نمی‌شود؛[٥] چراکه وی فاسق است و روایت فاسق به‌دلیل امر قرآن به تبیّن دربارهٔ خبر وی پذیرفته نمی‌شود.[٦]

د. ضبط: ضبط از اعظم شرایط در روایت است. کسی که ضابط نیست، گاه در خصوص بخشی از حدیث دچار سهو می‌شود و ممکن است حذف آن بخش از حدیث سبب اختلاف حکم شود یا اضافه‌کردن بخشی به حدیث سبب اضطراب در معنا شود و حتی ممکن است وی لفظی از حدیث را به لفظ دیگری تبدیل کند یا از پیامبر(ص) روایت کند و واسطه را حذف کند یا اشتباهاً از کس دیگری نقل کند. بنابراین واجب است که راوی به‌گونه‌ای باشد که از کذب خطائی در امان باشد و لذا باید ضابط باشد

---

۱. علامه حلی، نهایة الوصول، ٤١٤/۳؛ علامه حلی، تهذیب الوصول، ۲۳۰.

۲. علامه حلی، مبادی الوصول، ۲۰٦.

۳. علامه حلی، نهایة الوصول، ٤١٤/۳.

٤. علامه حلی، نهایة الوصول، ٤١٥/۳؛ علامه حلی، مبادی الوصول، ۲۰٦؛ علامه حلی، تهذیب الوصول، ۲۳۰.

٥. علامه حلی، نهایة الوصول، ٤١٧/۳.

٦. علامه حلی، مبادی الوصول، ۲۰٦؛ علامه حلی، تهذیب الوصول، ۲۳۰.

(ذکرش بر نسیانش غلبه داشته باشد).[۱] البته نقل لفظ شرط نیست، به شرطی که نقل به معنا از معنا نکاهد و زیادت و نقصانی صورت نگیرد؛ چراکه صحابه نیز باتوجه‌به اینکه روایت را نمی‌نوشتند، الفاظ را نقل نمی‌کردند.[۲]

ه. عدالت: عدالت عبارت است از کیفیتی که در نفس رسوخ کرده و از ملازمت تقوی و مروت ظهور می‌کند و گناه کبیره و اصرار بر گناه صغیره به آن ضرر می‌رساند (بنابراین انجام گناه صغیره به گونهٔ نادر ضرری به عدالت نمی‌زند) و با توبه نیز (عدالت) دوباره بر می‌گردد[۳] و طریق معرفت عدالت نیز دو چیز است: اختبار (مصاحبت متکرر و متاکد) و تزکی عادل.[۴] بنابراین هرگاه فاسق درحالی‌که عالِم به فسق‌بودن عملش است اقدام به فسق کند، به اجماع روایت وی پذیرفته نمی‌شود. اما اگر وی به فسق‌بودن عملش علم نداشته باشد، باز روایتش مردود است؛ زیرا نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که وی راجع به فسق خود جهل داشته است و جهل به فسقش، فسقی دیگر است. بنابراین اگر یکی از این دو فسق مانع قبول روایت می‌شود، منع دو فسق از پذیرش روایت اولی است.[۵] علامه حلی ضابطهٔ پذیرش خبر واحد را عدالت می‌دانند؛ چراکه وجوب تبین دربارهٔ خبر فاسق، اقتضای آن را دارد[۶] و در صورت عدم‌وجود آن، خبر پذیرفته نمی‌شود. از دیدگاه ایشان، حجیت خبر واحد عادل، اصلی است که اعتبار آن در خبر واحد در شریعت ثابت شده است و لذا خبر کافر و فاسق قبول نمی‌شود؛ چراکه آنان عادل نیستند.[۷]

علامه حلی روایت راویِ عادل را پذیرفتنی می‌داند، لذا مبتنی بر این رویکرد، دو حکم دیگر نیز صادر می‌کند:

أ. روایت مجهول پذیرفته نمی‌شود. علامه این رأی را هم‌گام با شافعی و احمد و اکثر علما (برخلاف ابوحنیفه) صادر کرده و ادلهٔ متعددی را برای این امر بیان کرده است.[۸] از دیدگاه علامه، مقتضی نفی عمل به خبر واحد (ظن) ثابت است و عمل به آن دربارهٔ خبر عادل به‌دلیل قوت ظن ترک می‌شود.[۹] همچنین

---

۱. علامه حلی، نهایة الوصول، ۴۳۳/۳.
۲. علامه حلی، مبادی الوصول، ۲۰۷؛ علامه حلی، تهذیب الوصول، ۲۴۱.
۳. علامه حلی، تهذیب الوصول، ۲۳۲؛ علامه حلی، نهایة الوصول، ۴۲۷/۳.
۴. علامه حلی، نهایة الوصول، ۴۲۷/۳؛ علامه حلی، تهذیب الوصول، ۲۳۲.
۵. علامه حلی، نهایة الوصول، ۴۲۰/۳.
۶. علامه حلی، تهذیب الوصول، ۲۳۲.
۷. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۷۲/۲.
۸. علامه حلی، نهایة الوصول، ۴۲۲تا۴۲۷.
۹. علامه حلی، تهذیب الوصول، ۲۳۲.

نبودن فسق در روایت شرط است و اگر راوی مجهول باشد، جهل به شرط مستلزم جهل به مشروط است[1] و از سوی دیگر نیز صحابه روایت مجهول را رد کرده‌اند.[2]

ب. روایت مرسل نیز پذیرفتنی نیست. علامه برخلافِ ابوحنیفه، مالک و جمهور معتزله بر این عقیده است که روایت مرسل پذیرفتنی نیست، زیرا شرط (عدالت) معلوم نیست[3] و شک در شرط سبب شک در مشروط می‌شود.[4]

دربارهٔ پرداختن به شرایط راوی و ابتکار علامه حلی در این زمینه باید گفت: شیخ مفید و سیدمرتضی مبنای پذیرش اخبار را علم‌آوری می‌دانستند و اخبار آحاد را حجت نمی‌دانستند، لذا ورود به مباحث شرایط راوی برای آنان موضوعیت نداشت؛ اما وقتی علامه حلی نظریهٔ حجیت اخبار آحاد را تئوریزه کرد، بحث دربارهٔ شرایط راوی موضوعیت پیدا کرد و مباحثی همچون عقل، عدل، اسلام، ضبط، بلوغ و... بررسی شد تا محدودهٔ پذیرش اخبار آحاد تبیین شود و ازاین‌به‌بعد است که مشروعیت خبر، بیش‌ازپیش بر شرایط راوی متمرکز شد و اهمیت مطالعه دربارهٔ اسانید و احوال رجال مضاعف شد.

۳. ظهور پدیدهٔ تنویع رباعی در گفتمان تشیع

در درون مکتب حله، پرداختن به مباحث سندی اولویتی دوچندان پیدا کرد و همین مسئله، زمینهٔ پیدایش تنویع رباعی حدیث را فراهم کرد. تا پیش از پیدایش مکتب حله، متقدمان شیعی حدیث را به دو دستهٔ صحیح و ضعیف تقسیم می‌کردند، اما در عصر متأخران این تقسیم دوگانه‌محور جای خود را به تقسیم چهارگانهٔ حدیث داد[5] و توسط آیندگان نیز تکامل پیدا کرد.

اولین متنی که به ذکر این تقسیم‌بندی نوینِ حدیثی پرداخته است، کتاب منتهی المطلب علامه حلی است. وی در بیان مقدمهٔ هشتم کتاب خود این‌گونه آورده است: «انّه قد یأتی فی بعض الأخبار، انّه فی الصّحیح، و نعنی به: ما کان رواته ثقات عدولاً، و فی بعضها، فی الحسن، و نرید به: ما کان بعض رواته قد أثنی علیه الأصحاب و إن لم یصرّحوا بلفظ التّوثیق له، و فی بعضها فی الموثّق، و نعنی به: ما کان بعض رواته من غیر الإمامیة کالفطحیّة و الواقفیّة و غیرهم، إلّا انّ الأصحاب شهدوا بالتّوثیق له.»[6] از این عبارت

۱. علامه حلی، مبادی الوصول، ۲۰٦؛ علامه حلی، نهج الحق، ۳۹۷.
۲ علامه حلی، تهذیب الوصول، ۲۳۲.
۳. علامه حلی، تهذیب الوصول، ۲٤۰.
٤. علامه حلی، مبادی الوصول، ۲۰۹.
٥. امین، أعیان الشیعة، ٤۰۱/٥.
٦. علامه حلی، منتهی المطلب، ۹/۱.

آشکار می‌شود که وی اخبار را در چهار دستۀ ذیل طبقه‌بندی می‌کند:

أ. صحیح: روایتی که راویانش ثقه و عادل باشند.

ب. حسن: روایتی که برخی از راویان آن مدح شده باشند، گرچه به الفاظِ توثیق تصریح نکرده باشند.

ج. موثق: روایتی که برخی از راویان آن غیرامامی (فطحی، واقفی و...) باشند، اما اصحاب بـه وثاقـت ایشان شهادت داده‌اند.

د. ضعیف: روایتی که هیچ‌یک از شرایط بالا را نداشته باشد (که علامه حلی به‌دلیل واضـح‌بودن آن، از ذکرش خودداری کرده است).

البته علامه حلی بعدها در فایدۀ هشتم از فوائد رجالیِ انتهای خلاصة الأقوال، به‌هنگام توصیف طـرق مختلف مشیخه کتاب من لایحضره الفقیه و تهذیب الأحکام، از واژه‌های صحیح، حسن، قـوی و ضـعیف استفاده کرده است.[۱] افزون بر این، علامه حلی دو اثر حدیثی نیز دارد که متأثر از این تقسـیم‌بندی بـه رشـتۀ تحریر درآمده‌اند. علامه حلی در گزارشی، این دو اثر خود را این‌گونه نام برده است: یکی «الدر و المرجـان فی الأحادیث الصحاح و الحسان»[۲] و دیگری کتاب «النهج الوضاح فی الأحادیث الصحاح»،[۳] اما اثری از این دو کتاب در دست نیست.[٤]

منتهی المطلبِ علامه حلی اولین کتاب شیعی است که در آن از تنویع رباعی حدیث سـخن بـه میـان آمده است؛ اما برخی آغاز کاربرد این اصطلاح در درون گفتمان شیعی را به استاد وی ابن‌طـاووس منتسـب می‌کنند[٥] و این‌گونه گفته‌اند که وی اولین کسی است که در درون امامیه اخبـار را بـه اقسـام اربعـۀ مشـهور (صحیح، موثق، حسن و ضعیف) تقسیم کرد و شاگرد وی، علامه حلـی و دیگـر مجتهـدانِ بعـد از وی تـا عصر اخیر در این زمینه از وی پیروی کردند.[٦] دربارۀ تخصص ابن‌طاووس و وسعت اطـلاع ایشـان در ایـن حوزه حرفی نیست، همان‌طور که آقا بزرگ در اثر گران‌سنگ خود، آرای رجـالی علامـه حلـی و ابـن‌داود را منتسب به استادشان دانسته[۷] و حتی محدث نوری از او به‌عنوان «اول من نظر فی الرجال»[۸] یاد کرده است.

اما باید اذعان کرد که در آثار علامه حلی و نیز ابن‌داود هیچ اثری از این مطلب یافت نمی‌شود که ایـن

۱. علامه حلی، خلاصة الأقوال، ٤٣٥تا٤٤٣.
۲. علامه حلی، خلاصة الأقوال، ۱۱۰.
۳. علامه حلی، خلاصة الأقوال، ۱۱۳.
٤. امین، اعیان الشیعة، ٥/٤٠٦.
٥. ابن‌شهیدثانی، منتقی الجمان، ١/١٤.
٦. امین، اعیان الشیعة، ٣/١٩٠.
۷. آقا بزرگ طهرانی، الذریعة، ٧/٦٤.
۸. نوری، خاتمه مستدرک الوسائل، ٢/٤٣٧.

دو چنین تقسیم‌بندی‌ای را به استاد خود منتسب کرده باشند و کسانی که ایـن مطلـب را مطـرح کرده‌انـد از روی حدس و گمان و به‌تعبیر دیگر، اجتهاد به این امر اشاره کرده‌اند، لذا دقیق‌تر این است که علامه حلـی، خود آغازگر این راه بوده است و باتوجه‌به تأثیرپذیری علامه حلی از آثار اهل‌سنت، ورود چنـین اصـطلاحی از درون گفتمان سنی به گفتمان شیعی امری بعید نیست؛ چنان‌که با نگاهی گذرا به آثار حدیثی اهل‌سـنت، همچون مقدمۀ ابن‌صلاح (م۶۴۳) می‌توان به دسته‌بندی‌های مشابهی دست یافت؛ همان‌طور که اخباریـان به این امر اصرار می‌ورزیدند.[۱]

با آغاز شکل‌گیری این اصطلاح، تغییری در کاربرد اصطلاح صحیح و ضعیف در درون گفتمان شـیعی صورت گرفت: قدما، صحت را صفتی برای متن حدیث قرار داده بودند، برخلافِ اصطلاح متأخران کـه آن را صفتی برای سند قرار داده‌اند. منظور قدما این بوده است که هر روایتی که شرایط عمل در آن جمـع باشـد (یا با وثاقت راوی یا به‌دلیل محفوف به قرائن‌بودن و...) صحیح است.[۲]

لازم به ذکر است که پایبندی کامل پیروان مکتب حله به کاربرد دقیق اصطلاحات چهارگانـۀ حـدیثی، حداقل دربارۀ خود علامه حلی صادق نیست. برای مثال، گاه روایتی را که اصحاب اجماع در سـند آن قـرار دارند را به صحت وصف کرده‌اند؛[۳] لذا متأخران (همچون علامه و شهید در مواضعی از کتاب‌هایشان) نیـز گاه طریقۀ قدما را پیموده و برخی از روایات را صحیح نامیده‌اند، به‌دلیل اینکه در سلسلۀ سند آن‌ها اصحاب اجماع یا مشایخ ثقات (ثلاثه) حضور دارند،[٤] حتی این تخلیط و نبودن دقت را در کاربرد دیگر اصطلاحات تنویع رباعی نیز شاهدیم.[٥]

البته متأخران سعی کردند تا بین روایات صحیح و روایات در شمار صحاح تفکیک قائـل شـوند و لـذا سیدمحسن حکیم از این روایات که مشهور حکم به صحت آن‌ها کرده‌اند، گرچه در سلسلۀ سند آن مجهول و غیرموثق وجود داشته باشد، تعبیر به مصحح کرده است[٦] یا میرداماد نیز بین حدیث صحیح و حدیثی کـه حکم صحیح را دارد، تفکیک قائل شده و اولی را صحیح نامیده است و از دومـی بـا عنـوان صـحّی؛ یعنـی منسوب به صحت و معدود در حکم صحیح یاد می‌کند.[۷]

---

۱. استرآبادی، الفوائد المدنیة، ۱۷۲ و ۱۲۳.

۲. نوری، خاتمۀ مستدرک الوسائل، ۳۹/۷ به‌نقل از کاظمی، تکملة الرجال؛ شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ٢٦٩.

۳. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۵۱/۷.

٤. فیض کاشانی، الوافی، ۲۳/۱؛ شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ۲۷۰.

۵. شهید ثانی، رسائل الشهید الثانی، ۱۰٤۱/۲. برای مشاهدۀ برخی از موارد اطلاق صحیح بر موثق، حسن و دیگر اقسام حدیث توسط پیروان مکتب حله نـک: ربانی، دانش درایة الحدیث، ۷۷تا۷۹.

٦. طباطبایی حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ۹/۹ و ۱۹/۹ و ۳۲/۹.

۷. میرداماد، الرواشح السماویة، ۸۱.

۴. پایبندی به معیار سندی نزد علامه حلی؛ از نظریه تا عمل

همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، وقتی علامه حلی نظریۀ حجیت اخبار آحاد را تئوریزه کرد، بحث دربارۀ شرایط راوی موضوعیت پیدا کرد و مباحثی همچون عقل، عدل، اسلام، ضبط، بلوغ و... بررسی شد تا محدودۀ پذیرش اخبار آحاد تبیین شود و ازاین‌به‌بعد است که مشروعیت خبر بیش‌ازپیش بر شرایط راوی متمرکز شد و اهمیت مطالعه دربارۀ اسانید و احوال رجال مضاعف شد. رجوع به سیرۀ علامه حلی، خصوصاً در کتاب‌های مختلف الشیعة، منتهی المطلب، تذكرة الفقهاء و تحریر الأحكام نیز نشان می‌دهد که وی بسیاری از روایات را با اشاره‌ای گذرا به ضعف سندی آن‌ها کنار می‌گذارد.

وی در بسیاری از موارد با اشاره به اینکه راوی، حدیثی مذهبی غیر از امامیه دارد، آن حدیث را فاقد اعتماد می‌داند. در بین مذاهب مختلف، واقفی‌بودن بیشترین علتی است که علامه صرفاً به‌دلیل آن، روایتی را فاقد حجیت دانسته است.[۱] موضع علامه حلی دربارۀ راویان فطحی‌مذهب،[۲] بتری‌مذهب،[۳] ناووسی‌مسلک[٤] و عامی‌مذهب[٥] نیز همین‌گونه است. علامه حلی همین رویکرد را راجع به ابن‌عقدۀ زیدی‌مذهب نیز دنبال کرده است. با اینکه ابن‌عقده بین امامیه مقبولیت داشته و قدمای امامیه، ازجمله نجاشی[٦] و شیخ طوسی[٧] وی را توثیق کرده‌اند و حتی برخی از اصول شیعه توسط او روایت شده و احادیث وی نیز به‌وفور در کتب اربعه وارد شده و به‌عنوان یک رجالی جرح‌وتعدیل او در کتب رجالی امامیه مدِّنظر بوده است، اما علامه حلی مرویات وی را صرفاً به‌دلیل زیدی‌بودن وی طرد می‌کند؛[۸] حال اینکه خود ایشان در برخی از مواضع به توثیقات ابن‌عقده اعتماد می‌کند.[۹]

به‌طورکلی، علامه حلی روایات راویان غیرامامی را طرد کرده است؛ چنان‌که فخرالمحققین نقل کرده است که: «از پدرم (علامه حلی) دربارۀ ابان‌بن‌عثمان سؤال کردم و وی فرمود: در نزد من قبول‌نکردن روایت او اقرب است و دلیل آن آیۀ نبأ است؛ چراکه فسقی بالاتر از بی‌ایمانی نیست.»؛[۱۰] لذا وی در مواضعی با

---

۱. علامه حلی، منتهی المطلب، ۲۳۵/۱ و ۲٦۱/۱ و ۳۰۲/۲ و ۳۲۸/۷ و ۲۱۳/۱ و ۲۰۱/٥ و ٤۰٦/۲.
۲. علامه حلی، منتهی المطلب، ۳۰٦/٤.
۳. علامه حلی، منتهی المطلب، ۱۹۹/٦.
٤. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۳۷۱/۲۱ و ٤۰٤/۳.
٥. علامه حلی، منتهی المطلب، ٦۳/۱٤؛ علامه حلی، مختلف الشیعة، ٤۰۳/٥.
٦. نجاشی، رجال النجاشی، شمارۀ ۲۳۳.
۷. طوسی، رجال الطوسی، شمارۀ ٥۹٤۹.
۸. علامه حلی، منتهی المطلب، ۱٦٤/٤؛ علامه حلی، مختلف الشیعة، ۲۹٤/۲.
۹. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۳۰٤/۱.
۱۰. تفرشی، نقد الرجال، ٤٦.

اقرار به وثاقت راویان، غیرامامی‌بودن را برای طرد مرویاتشان کافی می‌داند.[۱] در خلاصة الأقوالِ علامه نیز به مواردی برخورد می‌کنیم که علامه روایت راوی امامی را که دربارهٔ او قدحی وارد نشده باشد را صحیح می‌شمارد و همین امر را برای پذیرش مرویاتش کافی می‌داند[۲] و در بخش اول خلاصة الأقوال، این موارد به‌وفور مشاهده می‌شود و به نظر می‌رسد که تصحیح وی مبتنی بر اصالة العدالة است و ازاین‌رو، اگر از فردی شیعی فسقی ظاهر نشده باشد او را ثقه می‌شمارد. در مقابل، علامه حلی راویِ غیرامامی را ضعیف می‌شمارد، اگرچه دربارهٔ او توثیق یا حتی مدحی وارد شده باشد.[۳]

با این وصف، این سؤال به وجود می‌آید که اگر روایات موثق در شمار روایات ضعیف قرار می‌گیرد، پس دلیل افزودن قسم موثق به اقسام سه‌گانهٔ پیشین (صحیح، حسن و ضعیف) که از سوی اهل‌سنت مطرح شده بود، از سوی علامه حلی (یا احتمالاً استادش سیدبن‌طاووس) چه بوده است؟ تنها جوابی که می‌توان داد این است که دامنهٔ پذیرش موثقات نزد علامه حلی راجع به روایات ضعیف توسعهٔ بیشتری دارد، لذا حلقهٔ آغازین مکتب حله (علامه حلی) گاه به موثقات عمل کرده است،[۴] اگرچه مبنای اصلی ایشان اشتراطِ ایمان بوده[۵] و این‌گونه در پذیرش روایاتِ موثق، مذبذب عمل کرده است؛ اما بعد از ایشان بر سخت‌گیری‌های در پذیرش موثقات افزوده می‌شود، خصوصاً از زمان شهید ثانی به‌بعد و امثال شهید ثانی،[۶] محقق اردبیلی،[۷] صاحب مدارک[۸] و صاحب معالم[۹] با اقرار به اینکه راوی موثق است، روایتش را کنار می‌گذارند[۱۰] و تنها شیخ بهایی است که به‌منظور توسعه در پذیرش روایات، روایات راویان غیرامامی را

---

۱. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۲٦۰/۱ و ۹۷/۲ و ۱۰۰/۳ و ۱٤٥/۳ و ۳۷۹/۲.

۲. علامه حلی، خلاصة الأقوال، ٥ و ۱۷.

۳. علامه حلی، خلاصة الأقوال، ۱۹۹ و ۱۹۸.

٤. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۳۰٤/۱ و ۳٥٦/۲ و ٤٦۱/۷ و ٥۱/۷ و ۷۱/۳ و ۲۰۸/۲ و ۱٤۳/۳ و ۱٤٥/۳ و ٤٤۰/۳ و ۹٤/٥؛ علامه حلی، منتهی المطلب، ۳۱۲/۲ و ۳۰۲/۲ و ۳٦۸/۲ و ۹۸/۱؛ علامه حلی، خلاصة الأقوال، ۱۱٤ و ۱۷۷ و ۱۸٥ و ۱۹٥ و ۲۹۷.

٥. ابن‌شهید ثانی، معالم الدین، ۲۰۰.

٦. شهید ثانی، الروضة البهیة، ۲۳۳/٥؛ شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۱٥٦/٦ و ۳۰٦/۱٤ و ۲۸۳/۱۰ و ۳۷۲/۱٤ و ٤٤۱/۱٥ و ٤۸۰/۲ و ۲۰/٦.

۷. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۱٤٤/۲ و ۳۱/۷ و ۳۱۲/۳ و ۳۳٦/٦ و ۹۳/٤.

۸. موسوی عاملی، مدارک الأحکام، ۱۱۱/۱ و ۳۹۱/۲ و ۳۸۹/٤ و ٤۲٤/۷.

۹. ابن‌شهید ثانی، معالم الدین، ۲۰۰.

۱۰. این عملکرد دوگانه را بیشتر در مواجههٔ عالمان مکتب حله با روایات اصحاب اجماع شاهدیم. علامه حلی باوجود اینکه نظریهٔ اصحاب اجماع را صرفاً دال بر توثیق اصحاب اجماع می‌داند (علامه حلی، مختلف الشیعة، ٤٤۰/۳)، اما در مواردی روایات ابان به عثمان (علامه حلی، مختلف الشیعة، ۲۰۹/۲ و ۱٤۳/۳ و ۱٤٥/۳ و ٤٤۰/۳) و ابن‌بکیر (علامه حلی، مختلف الشیعة، ٥۲/۷ و ۷۱/۳) را پذیرفته است. حلقه‌های واپسین مکتب حله نیز که سخت‌گیری‌های بیشتری را در پذیرش روایات اعمال کردند نیز در مواردی به پذیرش روایات اصحاب اجماع تن داده‌اند؛ برای مثال، شهید ثانی گاه روایات ابان‌بن‌عثمان (شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۳٦٥/٥؛ ۳۹/۱۲) و ابن‌بکیر (شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۳۱۰/۱۰) را تلقی به قبول کرده است؛ صاحب معالم (ابن‌شهید ثانی، منتقی الجمان، ۱٥/۱) نیز در مواردی روایات ابان‌بن‌عثمان و صاحب مدارک (موسوی عاملی، نهایة المرام، ۳۸٤/۱) نیز روایات ابن‌بکیر را پذیرفته است.

نیز می‌پذیرد[۱] و این رویکرد بعد از ایشان توسعه پیدا می‌کند.

البته افزون بر این موارد، به‌رغم اینکه علامه حلی مراسیل را فاقد حجیت می‌داند، اما در برخی موارد، مراسیل ابن‌ابی‌عمیر[۲] و حتی مرسلهٔ شیخ صدوق[۳] را استثنا کرده است و همین تناقض در سیرهٔ عملی علامه حلی از نقاط مبهمی است که همواره محل مناقشهٔ متأخران بوده است. تمام این موارد در حالی است که علامه حلی آن‌چنان به مباحث سندی اهمیت می‌دهد و راجع به احادیث مرسله حساسیت به خرج می‌دهد که نه‌تنها روایات مقطوع، بلکه روایات مضمر را نیز فاقدحجیت دانسته است.[۴] این حساسیت علامه حلی تا حدی است که گاه در تعلق کنیهٔ أبی‌عبدالله به معصوم تشکیک می‌کند،[۵] اما در این زمینه نیز وی سیرهٔ عملی یکسانی را پی نگرفته و در موضعی روایات مقطوعه را نیز پذیرفته است.[۶]

۴. علامه حلی و نظام قرائن

باتوجه‌به آنچه که دربارهٔ سیرهٔ عملی علامه حلی بیان شد، توجیهات متعددی ارائه شده است:

أ. برخی همچون سماهیجی، خوانساری و بحرانی به این مطلب تصریح کرده‌اند که علامه حلی باتوجه‌به کثرت اختلاف اقوالش در اجتهادات رجالی خود مضطرب عمل کرده است[۷] و ایشان راهی را نیز برای حل این تعارضات نیافته است.

ب. یکی از معاصران نیز رویکرد علامه را این‌گونه توجیه کرده است که وی یا معتقد به وثاقت راویان هست یا خیر. اگر ایشان قائل به عدم‌وثاقت یک راوی است، دلیلی جز «الزام مخالف» بر اعتماد علامه به روایات او وجود ندارد و لذا اگر وی راجع به طعن راوی سکوت کرد، این‌گونه تفسیر می‌شود که هدف ایشان الزام مخالف است. اما اگر ایشان قائل به وثاقت یک راوی (همچون بسیاری از فتحیه و واقفیه) است، در این هنگام اگر وی روایات ایشان را رد کند، این مسئله همچنان محل سؤال است!»[۸] این راه‌حل نیز از سویی ناکارآمد است و از سوی دیگر با مبنای نظری علامه در تبیین مفهوم عدالت و فسق هماهنگی ندارد. به تعبیر دیگر، ایشان این‌گونه سؤال را مطرح می‌کند که چرا علامه حلی مرویات برخی از راویان

---

۱. شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ۲٦۹.

۲. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۳٤٤/۸ و ۱٤۰/۵ و ۵۰/۷.

۳. علامه حلی، مختلف الشیعة ، ۱۳۵/۲.

٤. علامه حلی، منتهی المطلب، ٤۱۲/۲ و ۳۱۲/۳ و ۲۳۰/۱ و ۲۳۵/۱ و ۲۵٦/۱ و ۲۵۱/۲ و ۲۹۳/۹.

۵. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۲۹٤/۲.

٦. علامه حلی، تحریر الأحکام، ۵۸۷/۵؛ علامه حلی، منتهی المطلب، ۳۱/۷.

۷. حب‌الله، نظریة السنة، ۱۸۳.

۸. علامه حلی، منتهی المطلب، ٦۸/۱، مقدمهٔ محقق.

غیرامامیِ موثق را رد می‌کند، حال اینکه سؤال این است که وی چرا برخلاف مبنای خود، برخی از مرویات راویان (هرچند ثقه) غیرامامی را در پاره‌ای از موارد پذیرفته است؟

ج. برخی نیز همچون سیدمحسن امین[۱] و میلانی[۲] تبدل رأی در نزد فقها، اصولیان و رجالیان را طبیعی دانسته‌اند؛ حال اینکه باتوجه‌به اختلاف و اضطراب بسیار در آرای رجالی علامه، نه‌تنها در کتاب‌های مختلف، بلکه در مواضع متعدد از کتاب واحد، قطعاً این اختلافات برخاسته از تغییر رأی و تبدل آرای رجالی علامه حلی نیست. همچنین نمی‌توان این امر را مرتبط با کثرت تألیفات و مشغلهٔ علامه حلی و درنتیجه وجود سهو در برخی از آرای ایشان دانست؛ چراکه ممکن است که ایشان در برخی از توثیقات، تضعیفات و گفتارهای رجالی خود دچار سهو شود،[۳] آن‌گونه که دربارهٔ شیخ طوسی نیز این احتمال داده می‌شود، اما آنچه که در اینجا محل بحث است این مطلب است که وی گاه باوجودِ اینکه یک راوی، غیرامامی است، به توثیق وی اعتنا می‌کند؛ مطلبی که هم با مبنای نظری ایشان در تنافی است و هم با سیرهٔ غالب عملی ایشان و نمی‌توان پذیرفت که ایشان مبنای نظری خود در حجیت موثقات را فراموش کرده باشد.

د. به عقیدهٔ نگارنده، علامه حلی در کنار توجه به مباحث سندی، مبنایی دیگر نیز دارد و این مبنا سبب می‌شود که وی گاه برخی از روایات را باوجودِ ضعف سندی آن‌ها تلقی به قبول کند. باید توجه داشت که کاملاً طبیعی است با تغییر الگوی پذیرش روایات از «اصالت قرائن» به «اصالت سند»، شاهد موجی از فتاوای شاذ و نادر در بین امامیه باشیم، اما عملاً سردمدار این جریان؛ یعنی علامه حلی، هیچ‌گاه در بین امامیه به کثرت فتاوای شاذ مشهور نبوده است. دلیل این امر عبارت است از اینکه وی در مقام ثبوت و نفس‌الأمر طرحی نو را برای گزینش روایات ارائه می‌دهد؛ اما در مقام اثبات و تحقق خارجی، هرگز شاهد شکافی عمیق بین وی و پیروان مکتب متکلمان شاهد نیستیم و این‌گونه نیست که وی کاملاً به میراث پیشینیان خود در تبیین الگوی سنجش اعتبار روایات پشت کرده باشد؛ بلکه وی هم نیم‌نگاهی به قرائن خارجی دارد و هم توجهی به قواعد اصولی.

شیخ مفید و سیدمرتضی، شرط پذیرش روایات را تواتر و محفوف به قرائن‌بودن می‌دانستند و لذا بسیاری از روایات را به‌دلیل خبر واحدبودن کنار زدند و به عقل متمسک شدند.[۴] اشکال عمدهٔ شیخ طوسی

---

۱. امین، اعیان الشیعة، ۴۰۳/۵.

۲. حسینی میلانی، تحقیق الأصول، ۲۲۸/۲.

۳. برای نمونه، علامه حلی، گاه ابان‌بن‌عثمان را ناووسی می‌داند (علامه حلی، مختلف الشیعة، ۲۰۸/۲ و ۱۴۳/۳ و ۴۴۰/۳)، گاه واقفی (علامه حلی، منتهی المطلب، ۲۰۱/۵) و گاه فطحی (علامه حلی، خلاصة الأقوال، ۴۳۸).

۴. علم‌الهدی، رسائل الشریف المرتضی، ۳۱۲/۳.

نیز به رویکرد مفید و مرتضی نیز همین بود که این دو با کنارزدن بسیاری از اخبار، به‌ناچار به عقل و اصـول عملیه تمسک می‌کنند و شیخ طوسی این رویه را نمی‌پسندد[۱] و قصد دارد مدلی را ارئه دهد تا با تمسـک بـه آن، احادیث نقشِ محوری‌تری را در اجتهاد ایفا کنند و ازاین‌رو، صفت راوی را که در حکم معیـار پـذیرش خبر در نزد پیروان حجیت اخبار آحاد مطرح بود، به‌عنوان قرینه‌ای در کنار سایر قرائن مطرح می‌کند.[۲]

مشابه همین نقص موجود در الگوی اعتبارسنجی روایات مفیـد و مرتضـی، دربـارۀ علامـه حلـی نیـز صادق است. ایشان با پذیرش معیار ارزیابی سندی از یک سـو و ارائـۀ تبیینـی سـخت‌گیرانه دربـارۀ مفهـوم عدالت و فسق از سوی دیگر، بسیاری از روایات را فاقد حجیت و اسـتنادناپذیر می‌دانـد و لـذا تمسـک بـه اصل در آثار ایشان بـه‌وفور یافـت می‌شـود؛ بـرای مثـال، علامـه حلـی در کتـاب تـذکرة الفقهـاء، حـدود ۷۰۰مرتبه، در کتاب مختلف الشیعة، حدود ۱۰۰۰مرتبه، در کتاب منتهـی المطلـب، حـدود ۵۰۰مرتبـه و کتاب نهایة الأحکام، حدود ۱۵۰مرتبه از اصل و اصول یاد کرده است.

کثرت مراجعه به حکم عقل و اصول عملیه در درون مکتب متکلمان سبب شد تا شیخ طوسی دست به اصلاحات و تعدیلاتی در درون این گفتمان بزند و با توسعۀ نظام قرائن، وثاقت راوی را به‌عنوان قرینـه‌ای در کنار سایر قرائن بر شمارد[۳] و عیناً مکتب حله نیز با همین مشکل روبـه‌رو بـود و علامـه حلـی بـرای اینکـه مراجعه به اصول را تقلیل دهد، قاعده‌ای اصولی بر چگونگی استنباط‌های فقهی خود حـاکم کـرد و آن ایـن بود که: «تمسک به روایت ضعیف، اولیٰ است از تمسک به اصول و قواعد؛ چراکه تمسک به اصل، مربوط به جایی است که دلیلی شرعی وجود نداشته باشد.» به تعبیر دیگر، اگر روایتی ضعیف همان حکمی را بیان می‌کند که اصل بر آن دلالت دارد، علامه حلی ترجیح می‌دهد تا فتوای خود را مستند به روایـت کنـد و نـه اصل.

با نگاهی به آثار علامه حلی آشکار می‌شود که گاه، وی در نقد روایتی بیان می‌کند کـه آن، هـم ازنظـرِ سندی مشکل دارد و هم اینکه مخالف با اصل است.[۴] از این نوع مواجهۀ ایشان می‌توان این‌گونـه برداشـت کرد که اگر این روایات ضعیف با اصول عملیه هماهنگ باشند، علامه آن‌ها را طرد نمی‌کرد و لذا شـاهدیم، گاه ایشان به‌رغم اعتراف به ضعف سندیِ روایتی، آن را به‌دلیل موافقتش با اصل، تلقی به قبول می‌کند[۵] یا در

---

۱. طوسی، العدة، ۱۳۵/۱.

۲. ابن‌شهید ثانی، معالم الدین، ۱۹۷؛ کرکی عاملی، هدایة الأبرار، ٦٣؛ تونی، الوافیة، ١٦٠.

۳. نک: مصطفوی فرد، «چگونگی مواجهه شیخ طوسی با گفتمان مفید و مرتضی در مسئلۀ «حجیت خبر واحد»»، ۱۵۳تا۱۷۲.

٤. علامه حلی، مختلف الشیعة، ٣٦٧/٧؛ علامه حلی، منتهی المطلب، ۱۵۳/۲ و ۱۳۲/۳ و ۲۸۰/۳.

۵. علامه حلی، منتهی المطلب، ۱۱۳/۱ و ٣٢٤/٩.

هنگام تعارض بین روایات، روایت موافق با اصل را ترجیح می‌دهد.[۱]

اما برای استناد به روایت ضعیف، علامه حلی با مشکلی روبه‌روست و آن این است که بـرای حجیـت روایتی باید از آن ظن حاصل شود وگرنه فاقدحجیت است. ازاین‌رو، علامه حلی سـعی می‌کنـد قرینـه‌ای را ضمیمهٔ آن‌ها کند تا ظن و وثوق به صدور آن‌ها از معصـوم(ع) حاصـل شـود. بایـد توجـه داشـت در درون گفتمانی که علامه حلی در درون آن تنفس می‌کند (برخلاف گفتمان مفید و مرتضی)، ظن، حجت است؛[۲] لذا علامه با تمسک به قرائنی که زمینهٔ ظن‌آوری را فراهم می‌کند سعی دارد تا روایات ضعیف را بپذیرد و این قرائن عبارت‌اند از: توثیقات خاص رجالیون و اصحاب امامیه دربارهٔ راویان غیرامـامی،[۳] حجیـت مراسـیل امثال ابن‌ابی‌عمیر،[٤] ادعای اجماع کشی دربارهٔ تصحیح روایات اصحاب اجماع[٥] و... .

باید توجه داشت که استفاده از این قرائن در نزد علامه حلی کلیت و شمولی عام ندارد، بلکه ایشـان در مواضعی از این قرائن بهره می‌برد که بخواهد خود را از تمسک به اصل بی‌نیاز کند و ازاین‌رو می‌توان گفـت: علامه حلی در مقام فتوا از مبنای نظری خود در پذیرش موثقات عدول نکرده اسـت، بلکـه فتـاوای وی یـا برخاسته از متن روایات صحیح‌اند یا هماهنگ با اصول عملیه. شاهد بر این مدعا این است که وی علاوه‌بر اینکه در بسیاری از مواضع (که بر کسی پوشیده نیست) روایتی را به‌دلیل وجود راوی غیرامـامی در سـند آن تخطئه می‌کند، همین موضع را نیز دربارهٔ مراسیل ابن‌ابی‌عمیر دارد. این‌گونه نیست که وی تمامی مرسـلات ابن‌ابی‌عمیر را به‌دلیل عمل اصحاب به آن‌ها دارای حجیت بداند، بلکه مرسلاتی از ابن‌ابی‌عمیر را می‌پذیرد که موافق با اصل باشند.[٦]

بنابراین، علامه حلی گاه روایات راویان موثق غیرامامی را به‌دلیل مـوافقتش بـا اصـل می‌پـذیرد؛ امـا از سوی دیگر، اگر مرویات همین راویان، مخالف با روایتی صحیح یا حکم اصل باشد، به‌دلیل غیرامامی‌بودن راوی، آن روایت را تخطئه می‌کند. ازاین‌رو، علامه حلی در آرای خود مذبذب عمل نکرده است، بلکه بایـد نوع مواجههٔ ایشان را با روایات در چهارچوب قواعد تعادل و تراجیح تحلیل کرد. لذا علامه در کتاب رجالی خود به‌دلیل اجماع، روایات ابان‌بن‌عثمان[۷] یا عبدالله‌بن‌بکیر[۸] را می‌پذیرد، اما در میدان عمل، گـاه مرویـات

---

۱. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۳۵۱/۷.

۲. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۹٤/۵ و ۱۳۵/۲.

۳. علامه حلی، منتهی المطلب، ۳۰۲/۲ و ۳٦۸/۲ و ۹۸/۱.

٤. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۳٤٤/۸ و ۱٤۰/۵ و ۵۰/۷.

۵. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۷۱/۳ و ۵۱/۷ و ۱٤۳/۳ و ٤٤۰/۳.

٦. علامه حلی، منتهی المطلب، ۲۹۰/۳.

۷. علامه حلی، خلاصة الأقوال، ۷٤.

۸. علامه حلی، خلاصة الأقوال، ۱۹۵.

این دو و دیگران غیر از ایشان را می‌پذیرد و گاه رد می‌کند.

افزون بر این مسئله، علامه حلی این‌گونه نبوده است که به‌کلی میراث فکریِ برجای‌مانده از مکتب شیخ مفید و سیدمرتضی را کنار گذارد و تنها، بررسی‌های سندی را به‌عنوان یگانه معیار تعیین صحت و سقم روایات قلمداد کند؛ بلکه ایشان نیم‌نگاهی نیز به نظام قرائن داشته است و برخی از این قرائن از این قرارند:

أ. عمل اصحاب امامیه (نظریهٔ انجبار): از دیدگاه علامه، عمل قدما به خبر ضعیف، از وجود قرینه‌ای دال بر صحت روایت حکایت می‌کند.[۱]

ب. مناسبت و موافقت مذهب.[۲]

پ. مؤید به روایات صحیح و ظواهر کتاب‌بودن.[۳]

ت. شهرت روایی.[٤]

بنابراین، آشکار می‌شود که علامه حلی یکباره میراث برجای‌مانده از پیشینیان را کنار نگذاشت. برای پیشینیان، قرائن اصالت داشت و بررسی سندی به‌عنوان یکی از قرائن مدِّنظر بود؛ اما در نزد علامه حلی بررسی‌های سندی اصالت داشت، ولی وی نیم‌نگاهی نیز به نظام قرائن (ازجمله عمل اصحاب) داشت. ازاین‌رو، علامه حلی خود را در مقابل مکتب مفید و مرتضی قرار نداد، بلکه اولویت‌بندی خود را تغییر داد؛ سند در درجهٔ اول و قرائن در درجهٔ دوم و دقیقاً به همین دلیل است که ایشان هرگز در بین امامیه به‌عنوان کسی شناخته نمی‌شود که با خود موجی از فتاوای شاذ و نادر را وارد گفتمان امامیه کرده است.

۵. نوآوری‌های علامه حلی در مواجهه با اخبار آحاد

از مجموع مطالبی که بیان شد می‌توان مهم‌ترین ابتکارات علامه حلی دربارهٔ سنت معتبر را این‌گونه بر شمرد:

أ. ارائهٔ ادلهٔ پانزده‌گانهٔ دال بر حجیت اخبار آحاد: تا پایان قرن هفتم، فُحول امامیه که قائل به نظریهٔ حجیت اخبار آحاد بودند، مبانی نظری قوی‌ای در این زمینه نداشتند، بلکه این پیروانِ عدم‌حجیت اخبار آحاد بودند که مستدل، مستند و سازمان‌یافته‌تر از مخالفان خود پا به عرصه گذاشتند تا اینکه علامه حلی برخلافِ شیخ طوسی که مبنای حجیت اخبار آحاد را بر اجماع امامیه بنا می‌کند، نظریهٔ خود را براساس

۱. علامه حلی، منتهی المطلب، ۲۲۰/۲ و ۲۷۹/۱ و ۲٦١/۲ و ۱۲۹/٦ و ٤١٦/۸ و ۳۰۲/۲ و ٦۹/۱.
۲. علامه حلی، منتهی المطلب، ۱۱۳/۱ و ۱۵۷/۱ و ١٦۸/۱ و ۲۷۷/۱ و ۳۵۲/۲ و ۲۳۰/۲ و ۲٦١/۲.
۳. علامه حلی، مختلف الشیعة، ٤١/۷؛ علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ۱۷۳/۱؛ علامه حلی، منتهی المطلب، ۳۰/۳ و ٦۹/٦.
٤. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۲۵۳/۳؛ علامه حلی، منتهی المطلب، ٤۷/۳ و ۳٤۵/٦؛ علامه حلی، تحریر الأحکام، ٦۰۱/۵.

ادلهٔ نقلی همچون آیهٔ نبأ و... بنا کرد، تفسیری که پیش‌تر توسط علمای امامیه و حتی قائلان به حجیت اخبار آحاد پذیرفته نشده بود.

ب. پرداختن به مبحث اوصاف و شرایط راوی: پیشینیان، مبنای پذیرش اخبار را علم‌آوری می‌دانستند و اخبار آحاد را حجت نمی‌دانستند، لذا ورود به مباحث شرایط راوی برای آنان موضوعیت نداشت؛ اما وقتی علامه حلی نظریهٔ حجیت اخبار آحاد را تئوریزه کرد، بحث دربارهٔ شرایط راوی نیز موضوعیت پیدا کرد و مباحثی همچون عقل، عدل، اسلام، ضبط، بلوغ و... بررسی شد.

ج. تشدید مطالعات و ارزیابی‌های سندی: از زمان علامه حلی به‌بعد، مشروعیت روایت بر شرایط راوی متمرکز شد و اهمیت مطالعه دربارهٔ اسانید و احوالِ رجال مضاعف شد، لذا در چنین فضایی سیر نگارش کتب رجالی از سر گرفته می‌شود. پیش از این، صاحبان کتب رجال با تمرکز بر اسماء مؤلفان و مصنفان[1] به گردآوری آثاری در این حوزه پرداختند یا اینکه تنها به‌قصد جمع‌آوری و شمارش اصحاب معصومان(ع) نوشته شده‌اند؛ مثل رجال شیخ طوسی و رجال کشی که از اصحاب پیامبر(ص) و امیرالمؤمنین(ع) شروع شده و تا اصحاب امام هادی(ع) و امام عسکری(ع) ادامه یافته‌اند. این، وضعیتِ منابع اولیهٔ رجالی است و لذا پیشینیانِ علامه حلی اسماء کسانی را جمع کردند که دارای وصف «مصنفی از مصنفان شیعه» یا «صحابی‌ای از اصحاب ائمه(ع)» بودند. اما یکباره علامه حلی و ابن‌داود حلی با تغییر نگرشی که برخاسته از نوع نگاه ایشان به مبنای حجیت اخبار آحاد و اولویت بررسی سندی به‌عنوان مهم‌ترین معیار پذیرش خبر واحد بود، مصنفات رجالی‌ای را تألیف کردند که اولویت آن، معرفی راویان از منظر صلاحیت پذیرش یا رد اخبار آنان بود.[2] بنابراین، علامه حلی در خلاصة الأقول، راویان را به دو دستهٔ «فیمن أعتمد علی روایته أو یترجح عندی قبول قوله» و «فیمن ترکت روایته أو توقفت فیه» تقسیم می‌کند. ابن‌داود حلی نیز راویان را در دو دستهٔ «الجزء الأول من الکتاب فی ذکر الممدوحین و من لم یضعفهم الأصحاب فیما علمته» و «الجزء الثانی المختص بالمجروحین و المجهولین» جای می‌دهد.

د. ظهور پدیدهٔ تنویع رباعی: علامه حلی با پذیرش اخبار آحاد باید وارد این بحث می‌شد که کدام‌یک از اقسام اخبار آحاد حجت است و لذا اقسام اخبار آحاد را مطرح کرد. دسته‌بندی‌هایی مشابه، پیش‌تر در برخی از آثار حدیثی اهل‌سنت همچون مقدمهٔ ابن‌صلاح (م۶۴۳) مطرح شده بود و علامه حلی با الهام از این آثار این تقسیم‌بندی را صورت داد.

ه. انحصار حجیت اخبار در صحاح و حسان: علامه حلی به‌دلیل اشتراط ایمان، موثقات را فاقد

۱. نجاشی، رجال النجاشی، ۳؛ طوسی، الفهرست، ۲.

۲. علامه حلی، خلاصة الأقوال، ۲؛ تقی‌الدین حلی، رجال‌ابن‌داود، ۴۱۳.

حجیت می‌دانست[1] و فقط روایات صحیح و حسن را حجت قلمداد می‌کرد.[2] ظاهراً وی اصل را بر عدالت راوی می‌گذاشت و در عدالت نیز به ظاهر اسلام اکتفا می‌کرد، اما دیگر عالمان این مکتب، خبر حسن را مطلقا رد کردند؛ چراکه در قبول روایت، ایمان و عدالت را شرط می‌دانند.[3] علت تفاوت رأی این دو گروه، اعتقاد اولی به قاعدۀ «اصالة العدالة» و اعتقاد دومی به قاعدۀ «اشتراط علم به عدالت و عدم‌اکتفای به عدم‌علم به فسق» است.

و. طرح‌ریزی نظریۀ انجبار: علامه حلی از سویی مدل پیشنهادی قدما را کارآمد نمی‌دانست و از سوی دیگر، دل در گروِ سنت محکیه و سیرۀ عملی متقدمان امامیه داشت و لذا وی اخبار را به چهار دسته تقسیم کرد و فقط برخی از اقسام آن را حجت قلمداد کرد؛ اما راهکاری ارائه داد تا در عمل، خود را به قدمای اصحاب نزدیک کند. این ابزار عبارت بودند از: بهره‌گیری از قرائن به‌منظور تقویت روایات و مهم‌ترین این قرائن عبارت است از اینکه: برخی از اخبار، طبق اصطلاح تنویع رباعی غیرصحیح به شمار می‌روند؛ اما شهرت (عمل قدمای اصحاب امامیه)، این ضعف سندی را جبران می‌کند. این چیزی است که از آن با عنوان نظریۀ انجبار یاد می‌شود.[4] این مهم‌ترین ابزاری است که علامه حلی با کمک آن خود را به سیرۀ عملی قدمای امامیه نزدیک می‌کند که البته این مبنای نظری در حلقه‌های متأخر مکتب حله (محقق اردبیلی و شاگردانش) مورد بی‌اعتنایی قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

۱. مکتب شیخ مفید و سیدمرتضی به‌دلیل ازدست‌رفتن اصول و مصنفاتِ نخستین، در گذر زمان کارآمدی خود را از دست داد و از طرفی فقه شیعه به‌دلیل بساطت، مورد طعن مخالفان بود و این‌گونه به‌تدریج، موج مخالفت با خبر واحد فروکش کرد.

۲. علامه حلی برخلافِ شیخ طوسی که مبنای حجیت اخبار آحاد را بر اجماع امامیه بنا می‌کند، نظریۀ خود را براساس ادلۀ نقلی متعددی بنا کرد، تفسیری که پیش‌تر مورد پذیرش علمای امامیه و حتی قائلان به حجیت اخبار آحاد نبود.

۳. از زمانی که علامه حلی نظریۀ حجیت اخبار آحاد را تئوریزه کرد، بحث دربارۀ شرایط راوی نیز

۱. تفرشی، نقد الرجال، ٤٦.
۲. علامه حلی، خلاصة الأقوال، ۵ و ۱۷.
۳. شهید ثانی، الرعایة، ۹۰؛ عاملی، وصول الأخیار، ۹۷.
٤. علامه حلی، منتهی المطلب، ۲۲۰/۲ و ۲۷۹/۱ و ۲٦۱/۲ و ۱۲۹/٦ و ٤۱٦/۸ و ۳۰۲/۲ و ٦۹/۱.

موضوعیت پیدا کرد و مباحثی همچون عقل، عدل، اسلام، ضبط، بلوغ و... بررسی شد و مشروعیت روایت بر شرایط راوی متمرکز شد.

۴. تا پیش از ظهور علامه حلی، متقدمان شیعی، حدیث را به دو دستهٔ صحیح و ضعیف تقسیم می‌کردند، اما از زمان علامه حلی به‌بعد این تقسیمِ دوگانه‌محور، جای خود را به تقسیم چهارگانهٔ حدیث (تنویع رباعی) داد.

۵. علامه حلی به‌دلیل اشتراط ایمان، موثقات را فاقدحجیت می‌دانست و فقط روایات صحیح و حسن را تلقی به قبول کرد؛ اما از سوی دیگر، راهکارهایی ارائه داد تا در عمل خود را به قدمای اصحاب نزدیک کند. مهم‌ترین این ابزارها عبارت بود از: نظریهٔ انجبار.

منابع

قرآن کریم

ابن‌شهیدثانی، حسن‌بن‌زین‌الدین. معالم الدین و ملاذ المجتهدین. قم: نشر اسلامی. ۱۴۱۷ق.

ـــــــــــــــــــ. منتقی الجمان فی الأحادیث الصحاح و الحسان. قم: نشر اسلامی. ۱۳۶۲.

استرآبادی، محمدامین‌بن‌محمدشریف، سیدنورالدین عاملی. الفوائد المدنیة و الشواهد المکیة. قم: اسلامی. ۱۴۲۴ق.

امین، محسن. اعیان الشیعة. بیروت: دار التعارف. ۱۴۰۶ق.

آقا بزرگ طهرانی، محمدمحسن. الذریعة الی تصانیف الشیعة. بیروت: دار الأضواء. ۱۴۰۳ق.

تقی‌الدین حلی، حسن‌بن‌علی. رجال ابن‌داود. تهران: دانشگاه تهران. ۱۳۸۳.

تونی، عبدالله‌بن‌محمد. الوافیة فی اصول الفقه. قم: مجمع الفکر الإسلامی. ۱۴۱۲ق.

تفرشی، مصطفی‌بن‌حسین. نقد الرجال. قم: آل‌البیت(ع). ۱۴۱۸ق.

جزائری، سیدنعمت‌الله. منبع الحیاة و حجیة قول المجتهد من الأموات. بیروت: اعلمی. ۱۴۰۱ق.

حب‌الله، حیدر. نظریة السنة فی الفکر الإمامی الشیعی: التکون و الصیرورة. بیروت: الإنتشار العربی. ۲۰۰۶م.

حسینی میلانی، علی. تحقیق الأصول. قم: آلاء. ۱۴۲۵ق.

ربانی، محمدحسن. دانش درایة الحدیث. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی. ۱۳۸۰.

شهیدثانی، زین‌الدین‌بن‌علی. الرعایة فی علم الدرایة. قم: چاپخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی. ۱۴۰۸ق.

ـــــــــــــــــــ. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. قم: داوری. ۱۴۱۰ق.

ـــــــــــــــــــ. رسائل الشهید الثانی. قم: بوستان کتاب. ۱۴۲۲ق.

________________. مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام. قم: المعارف الإسلامیة. ۱۴۱۳ق.

شیخ بهائی، محمدبن‌حسین. مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین. قم: بصیرتی. بی‌تا.

طوسی، محمدبن‌حسن. العدة فی أصول الفقه. قم: بی‌نا. ۱۴۱۷ق.

________________. الفهرست. نجف: مرتضوی. بی‌تا.

________________. رجال الشیخ الطوسی: الابواب. نجف: حیدریه. ۱۳۸۱ق.

طباطبایی حکیم، محسن. مستمسک العروة الوثقی. قم: دار التفسیر. ۱۴۱۶ق.

علم‌الهدی، علی‌بن‌حسین. رسائل الشریف المرتضی. قم: دار القرآن الکریم. ۱۴۰۵ق.

عاملی، حسین‌بن‌عبدالصمد. وصول الأخیار إلی أصول الأخبار. قم: مجمع الذخائر الإسلامیة. ۱۴۰۱ق.

علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف. تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة. قم: امام صادق(ع). ۱۴۲۰ق.

________________. تذکرة الفقهاء. قم: آل‌البیت(ع). ۱۴۱۴ق.

________________. تهذیب الوصول الی علم الأصول. لندن: امام علی(ع). ۱۳۸۰ق.

________________. خلاصة الأقوال. قم: نشر الفقاهة. ۱۴۱۷ق.

________________. مبادی الوصول إلی علم الأصول. قم: مکتب الإعلام الإسلامی. ۱۴۰۴ق.

________________. مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة. قم: نشر اسلامی. ۱۴۱۳ق.

________________. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة. ۱۴۱۴ق.

________________. نهایة الوصول الی علم الأصول. قم: امام صادق(ع). ۱۴۲۵ق.

________________. نهج الحق و کشف الصدق. قم: دار الهجرة. ۱۴۲۱ق.

فیض کاشانی، محسن. الوافی. اصفهان: امام امیرالمؤمنین علی(ع). ۱۴۰۶ق.

کرکی عاملی، حسین‌بن‌شهاب‌الدین. هدایة الأبرار إلی طریق الأئمّة الأطهار. بی‌جا: بی‌نا. بی‌تا.

محقق حلی، جعفربن‌حسن. معارج الأصول. قم: آل‌البیت(ع). ۱۴۰۳ق.

مصطفوی فرد، حامد، سیدکاظم طباطبایی‌پور، غلامرضا رئیسیان. «چگونگی مواجههٔ شیخ طوسی با گفتمان مفید و مرتضی در مسئلهٔ «حجیت خبر واحد»». فقه و اصول. دوره۴۹، ش۱۱۱، زمستان۱۳۹۶، ۱۵۳تا۱۷۲، DOI 10.22067/jfu.v49i4.46556

________________. «حاکمیت پارادایم عدم‌حجیت اخبار آحاد بر گفتمان فقهای شیعی سدهٔ ۵تا۷»، فقه و اصول. دوره۵۰، ش۱۱۳، تابستان۱۳۹۷، ۱۳۵تا۱۵۹، DOI10.22067/jfu.v50i2.47939

مقدس اردبیلی، احمدبن‌محمد. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان. قم: نشر اسلامی. بی‌تا.

موسوی عاملی، محمدبن‌علی. مدارک الأحکام فی شرح شرائع الاسلام. قم: آل‌البیت(ع). ۱۴۱۰ق.

________________. نهایة المرام فی شرح مختصر شرائع الإسلام. قم: نشر اسلامی. ۱۴۱۳ق.

نجاشی، احمدبن‌علی. رجال النجاشی (فهرست اسماء مصنفی الشیعة). قم: جامعۀ مدرسین حوزۀ علمیه. ۱۴۰۷ق.
نوری، حسین‌بن‌محمدتقی. خاتمة مستدرک الوسائل. قم: آل‌البیت(ع). ۱۴۱۶ق.